Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

9 | 1992 :
Varia
Journée "Orient-Occident" : le sacré

Sainteté et sacralisation du pouvoir chez les musulmans indiens

Marc Gaborieau

Full text

1 Cette communication concerne un saint illettré. Il est resté célèbre, il est vrai, moins pour sa sainteté que par l'empire qu'il a fondé. Car il s'agit d'Akbar (1556-1605), véritable fondateur et organisateur de l'empire moghol en Inde.

2 Je vais esquisser ici une lecture hagiographique de l'historiographie officielle de son règne, en particulier des deux textes les plus significatifs à cet égard qui furent écrits sur les ordres d'Akbar lui-même. D'abord, le *Tarîkh-i Alfî, Histoire du (premier) millénaire de l'ère islamique,* écrit par un bureau de savants à partir de 1580, qui fut une sorte de coup d'essai[1]. Ensuite, l'histoire officielle définitive du règne qui fut confiée au plus proche inspirateur de l'empereur, Abû'l-Fadl 'Allâmî : l'*Akbar-nâma,* commencée vers 1590 et qui se termine par le fameux *A'în-i Akbarî,* compendium de l'idéologie et du rituel de la cour moghole, compilé vers 1595[2].

3 Ces textes sont surdéterminés et susceptibles de plusieurs interprétations comme nous allons le voir : une des plus intéressantes d'entre elles est la lecture hagiographique que nous développons ici à la suite des travaux de trois historiens : S.A.A. Rizvi (1975), John F. Richards (1978) et Douglas E. Streusand (1989).

4 Le point de départ de mes réflexions dans ce domaine fut la constatation que dans le Penjab pakistanais, notamment autour de Lahore, l'un des termes utilisés pour désigner les tenanciers travaillant pour un propriétaire foncier était celui de *murid,* littéralement disciple (d'un maître soufi). Cela me parut mystérieux car il y avait apparemment confusion entre le domaine du pouvoir profane en principe désacralisé et une certaine forme de religion, en l'occurence la mystique musulmane où les maîtres sont investis de pouvoirs sacrés.

5 Après de plus amples recherches, il m'est apparu que cette association n'avait rien de scandaleux, ni même d'exceptionnel, si on la replaçait dans un contexte historique antérieur au monde moderne ; l'islam médiéval avait ses « voies » pour sacraliser le territoire et ceux qui y exerçaient le pouvoir. Ce qui faisait plutôt problème, c'était l'aveuglement des auteurs modernes à ces formes de sacralisation. Cette constatation a induit une recherche sur les origines de cet aveuglement dont je vais parler d'abord ; je traiterai ensuite plus longuement de la sacralisation du pouvoir que j'étudierai au plus haut niveau, celui de la dynastie moghole.

Les problèmes

6 La source de cet aveuglement est une conception réductrice de l'islam que l'on réduit au noyau juridique de la Loi, *sharî'a,* au sens canonique de corpus d'injonctions révélées.

Une Conception Réductrice

7 Le mandat de celui qui exerce le pouvoir consiste donc simplement à faire appliquer la Loi, en faisant célébrer le culte musulman et en nommant des juges islamiques (*qâdî*), et – ingrédient indispensable que l'on oublie souvent – à établir une démarcation légale entre les musulmans et les non-musulmans, *dhimmî,* qui doivent rester des sujets de seconde zone.

8 Le titulaire du pouvoir n'est donc qu'un simple instrument au service d'une Loi transcendante. Il est un homme comme les autres : il n'a aucun caractère sacré qui le mette à part en lui conférant des pouvoirs surnaturels ou en lui assurant une immunité.

9 Une des conséquences de cette conception réductrice dans le contexte indien est de présenter sur ce point encore l'islam comme diamétralement opposé à l'hindouisme. Dans la conception généralement admise que je fais mienne – contre les interprétations de Louis Dumont pour qui le pouvoir a été désacralisé en Inde – le roi, et par délégation celui qui exerce le pouvoir au niveau local, est investi d'une fonction cosmique et est un personnage sacré.

10 La réflexion sur la politique musulmane nous ramène alors à une série de dichotomies stéréotypées où islam et hindouisme sont vus comme diamétralement opposés, en trois domaines notamment :

11 – en matière de stratification sociale, l'hindouisme hiérarchique est opposé à l'islam présenté comme foncièrement égalitaire ;

12 – en ce qui concerne le culte, on oppose le polythéisme hindou au monothéisme islamique ;

13 – en politique enfin, le pouvoir sacralisé de la royauté hindoue est opposé à la désacralisation du pouvoir considérée comme caractéristique de l'islam.

14 Est-ce qu'il y a un lien entre ces différentes dichotomies ? Est-ce que ces vues sont traditionnelles ou datées ?

Les sources de cette conception

15 A la lecture des textes médiévaux, il est vite apparu que cette vue réductrice de l'islam, fondée sur des dichotomies, était datée. Elle remonte à l'intrusion des idées « wahhabites » venues d'Arabie et qui eurent une grande influence en Inde au début du XIXe siècle, plus précisément à partir de l'année 1818 qui marque un tournant[3]. Les textes produits antérieurement ne sont nullement aussi réducteurs. Ils tiennent compte en effet d'un troisième niveau qui forme un moyen terme entre les éléments des dichotomies énumérées plus haut : celui du soufisme et du culte des saints que le « wahhabisme » s'est efforcé de faire disparaître.

16 C'est un des paradoxes de l'érudition moderne, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle – à la différence des auteurs du début du XIXe siècle qui ne sont nullement aussi réducteurs[4] – d'avoir adopté, pour l'islam comme pour l'hindouisme, les vues les plus réductrices des fondamentalistes. On a obscurci les débats en prenant pour argent comptant des conceptions normatives en fait inappliquées.

17 J'ai montré ailleurs[5], en m'inspirant des textes médiévaux, que pour la hiérarchie sociale, et surtout pour les formes de culte, le troisième niveau fournissait un moyen terme à partir duquel hindous et musulmans pouvaient constituer des idiomes et des pratiques homologues et non plus opposées. Je voudrais ici montrer qu'il en est de même dans le domaine du pouvoir. Je procéderai en deux étapes, montrant successivement que les saints, et non seulement Allah, sont sources de pouvoir et que celui qui exerce le pouvoir peut devenir sacré en s'identifiant aux saints.

Le pouvoir des saints

Quels sont ces pouvoirs ?

18 Dans la conception médiévale de l'islam, codifiée pour la première fois en persan vers 1070 par Al-Hujwîrî à Lahore, dans l'actuel Pakistan, Allah n'administre pas directement l'univers : ce sont les saints qui le contrôlent : ils font tomber la pluie, pousser les récoltes et donnent aux princes musulmans la victoire sur les infidèles. En particulier, les saints ont une fonction éminément politique qui est la maîtrise du territoire à tous les niveaux de segmentation : le même terme *walâya* ou *wilâya* qui désigne la sainteté, désigne aussi cette maîtrise du territoire[6]. Le *Qutb,* qui est le personnage le plus élevé dans la hiérarchie des saints, est le maître du cosmos. Chaque division et subdivision de la terre est régie par des saints : ainsi, l'Inde appartient d'abord à Al-Hujwîrî, sur la tombe duquel les conquérants doivent s'incliner ; puis à Mu'înu'd-Dîn Cishtî d'Ajmer au Rajasthan qui fut le protecteur du premier empire musulman de l'Inde, le Sultanat de Delhi, au début du XIIIe siècle ; aux niveaux inférieurs chaque province, chaque ville ou village, chaque quartier a aussi son saint protecteur[7].

Les rois règnent par la grâce des saints

19 Suivant cette conception, qui est courante en Inde, les sultans règnent par la faveur des saints, comme les rois hindous règnent par la faveur des dieux et des renonçants. Le personnage sacré est le saint ; le sultan lui est subordonné comme il est subordonné au juriste pour la détermination de la Loi. C'est un thème courant des miniatures persanes et mogholes que de représenter les saints et les docteurs de la Loi placés à la droite du sultan et honorés par lui.

20 Akbar aussi, dans les débuts de son règne, fut d'abord un dévot des saints, en particulier ceux de la confrérie Cishtiyya. Il commença en 1562 à aller en pèlerinage sur la tombe d'un saint mort, Mu'înu'd-Dîn Cishtî, à Ajmer. Puis, en 1569, il se mit à vénérer un saint vivant, Salîm Cishtî ; par son intercession, il obtint la grâce d'avoir dès 1569 un fils, appelé Salîm en l'honneur d'un saint, qui devait perpétuer sa dynastie sous le nom de Jahângîr (1605-1627) ; l'éphémère capitale de Fatehpur Sikri fut bâtie autour de la tombe de ce saint à partir de 1571[8].

L'empereur comme saint

21 Mais il est des cas de figure où celui qui exerce le pouvoir politique s'identifie au saint et devient lui même sacré. J'ai évoqué au début de mon propos la terminologie pakistanaise qui associe le propriétaire foncier à un maître soufi, donc à un saint vivant, le tenancier étant son disciple et dévôt, *murid.*

Un exemple pakistanais

22 Ceci n'a rien de surréaliste, car il est un cas maintenant bien connu au Pakistan où la tombe d'un saint mort et ses descendants qui la désservent sont à la fois, pour les tenanciers de leurs terres, des maîtres spirituels (*pîr*), des propriétaires fonciers et des leaders politiques : c'est la tombe de Bâbâ Farîd à Pak-Pattan, grand centre de pèlerinage lié lui aussi à la confrérie Cishtiyya, institution propriétaire d'un patrimoine foncier considérable, qui a joui pendant longtemps d'une large autonomie politique[9].

Les cinq perfections d'Akbar

23 C'est précisément une telle identification du pouvoir et de la sainteté qui s'est réalisée à une échelle plus vaste au temps de la grandeur de l'empire moghol, d'Akbar (1556-1605) à Aurangzeb (1658-1707). La transformation s'est opérée sous le règne d'Akbar, le véritable conquérant et organisateur de l'empire. Nous avons fait allusion aux débuts de sa carrière comme dévot des saints Chistiyya entre 1562 et 1571. Au dire de ses biographes, il aurait manifesté dès son plus âge des signes de son élection divine : en particulier, il ne put jamais faire d'études, se rangeant ainsi dans la catégorie des saints illettrés reconnus comme particulièrement réceptifs à l'inspiration divine. La décennie 1571-1580 – qui vit la véritable organisation de l'empire – fut décisive quant à la façon dont l'empereur remodela son propre statut. Dès 1868, le saint Mu'înu'd-Dîn Chistî était apparu en rêve aux gardiens de sa tombe pour dire qu'Akbar ne devait plus y venir à pied en pèlerinage, puisque désormais la perspicacité spirituelle de l'empereur dépassait celle qu'il avait, lui, l'un des plus grands saints de l'Inde[10]. Akbar put désormais commencer une carrière de saint indépendante de celle de son protecteur. Il promulga en 1579 toute une série de mesures par lesquelles il s'élevait au-dessus du statut de « sultan pieux » qui avait été jusqu'alors le sien ; elles appartiennent à des registres différents dont nous aurons à nous demander comment ils peuvent se concilier. Ils sont classés ci-dessous par ordre de distance à l'orthodoxie musulmane.

24 **1**– Par une proclamation officielle (*mahdar*) de 1579, il se posa comme le calife, monarque musulman universel.

25 **2**– Par l'adoption de la doctrine du *sulh-i kull,* « paix à tous », et par l'abolition de la *jizya,* capitation discriminatoire à laquelle seuls les non-musulmans (*dhinunî*) étaient soumis, il s'écarta de la doctrine classique du souverain musulman qui doit marquer la différence entre les musulmans et les infidèles ; il se plaça comme souverain universel au-dessus des diverses communautés religieuses.

26 **3**– Il se posa comme un maître spirituel (*murshid*) pour les nobles de son empire et tous ses sujets ; il combina alors les pouvoirs spirituels et les pouvoirs temporels, comme le dit textuellement le A'în-i Akbarî ; c'est dans ce registre qu'il apparaît comme un saint.

27 **4**– Il se présenta aussi comme une émanation de la lumière originelle : combinaison de la doctrine mongole (selon laquelle les Gengis Khanides descendaient du soleil dont les rayons avaient imprégné la reine ancêtre (*Alan Qûâ*) et de doctrines théosophiques iraniennes comme celle de Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî al-Maqtûl (1153-1191)[11].

28 **5**– Enfin, certains traits du culte rendu à l'empereur et par l'empereur sont empruntés à l'hindouisme. Il instaure une nouvelle ère comme les dynasties hindoues. Il est pesé contre son poids d'or et d'objets précieux (destinés à des dons) pour ses anniversaires (solaire et lunaire). Il rend un culte au soleil aux moments précis où le font les hindous (aube, midi, crépuscule) en prononçant des vers sanscrits. Enfin, il se montre (*darshan,* terme sanscrit que l'on emploie pour la vision des dieux) à ses fidèles tous les matins à une fenêtre du palais spécialement aménagée à cet effet et appelée *jharokhâ-i darshan,* « fenêtre de la vision ». Dans la seule des grandes villes mogholes qui fut entièrement planifiée – Shahjahanabad, l'actuelle vieille Delhi – les deux axes principaux convergent non vers la mosquée cathédrale, mais vers le palais de l'empereur qui est le véritable centre mystique de sa capitale ; il est remarquable que ce palais soit situé là où, dans les villes hindoues de plan comparable, s'élève le temple de la divinité principale[12].

Akbar comme saint

29 Le troisième registre fait plus particulièrement ici l'objet de notre intérêt. Le *A'în 77* du livre I du *A'în-i Akbarî* lui est entièrement consacré[13]. Akbar est en communication directe avec Dieu et peut à son tour être le guide spirituel de son peuple. En effet, il est au sens propre le guide d'un petit nombre de nobles qu'il initie à l'ordre mystique dont il est le chef. Cet ordre mystique est la fameuse « religion divine », *dîn-i ilâhî* : Blochmann au siècle dernier, dans son annotation du *A'în-i Akbarî,* puis Vincent Smith de nos jours[14], y ont vu à tort à la suite des jésuites portugais qui visitèrent la cour d'Akbar, une nouvelle religion différente de l'islam ; et des historiens musulmans fondamentalistes, notamment au Pakistan, ont suivi leurs pas[15]. En fait, il s'agit d'une confrérie soufie qui durera jusqu'au temps d'Aurangzeb.

30 D'une façon plus générale, Akbar donne des conseils éclairés à tous ceux qui lui en demandent. Car non seulement il a une perspicacité supérieure à celle de quiconque, mais il est un véritable saint vivant. Car il a le pouvoir de faire des miracles, en particulier de guérir les malades. Il est vénéré comme un saint, on lui apporte des présents, *nadhr,* et on se prosterne devant lui. L'un des jésuites présents en Inde à l'époque a laissé le témoignage suivant : Akbar, dit-il,

> « [...] *fait croire qu'il fait des miracles, guérissant les malades avec l'eau qui a servi à lui laver les pieds. Beaucoup de jeunes femmes lui font des voeux pour qu'il guérisse leurs enfants ou pour avoir des enfants. Et si ces voeux sont réalisés, elles lui apportent des offrandes comme à un saint ; offrandes qui, malgré leur faible valeur, sont volontiers acceptées et hautement valorisées par lui »*[16].

31 Après sa mort, depuis sa tombe, comme de son vivant, Akbar continua à faire des miracles[17]. Ainsi, Akbar, l'empereur moghol, qui passe pour un grand saint est considéré comme l'homme parfait, *insân-i kâmil,* et comme le *qutb,* pivot de l'univers ; on le compare aussi au *mahdî* qui doit apparaître à la fin du premier millénaire (1591-1592)[18].

Conclusion : homologie ou syncrétisme ?

32 L'empereur Akbar a des rôles tout à fait homologues à ceux des rois hindous. Comme eux, il est au centre de l'univers, il a un rôle cosmique, il est l'objet de vénération. Il est perçu par les fonctionnaires hindous de l'empire comme un analogue tout à fait acceptable des rois hindous[19]. Mais cela veut-il dire que tout ce qui le rend analogue aux rois hindous est emprunté à l'hindouisme comme le voudraient les interprétations réductrices qui considèrent islam et hindouisme dans une opposition radicale et qui étiquettent comme emprunt à l'hindouisme tout ce qui lui ressemble de près ou de loin ?

33 En fait, il est apparu très clairement dans l'analyse des cinq registres évoqués que, dans l'édifice des rites de la cour moghole, ce qui était emprunté à l'hindouisme (registre 5) était minimal[20]. En fait, la synthèse faite par Akbar s'appuyait essentiellement sur des éléments véhiculés par la civilisation islamique : ces éléments étaient iraniens, mongols et surtout soufis. C'est finalement le soufisme qui a fourni l'idiome permettant de cumuler pouvoir temporel et pouvoir spirituel et de faire du souverain un personnage sacré. Le fait que cette synthèse ne soit pas empruntée à l'hindouisme, et même ne soit pas typiquement indienne, est prouvé par le précédent iranien des Safavides qui ont combiné le charisme d'une confrérie soufie avec l'édification d'un empire[21].

Notes

1 S.A.A. RIZVI, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign,* Delhi, Munshiram Manoharlal, 1975, pp. 253-262.

2 ABÛ'L-FADL 'ALLÂMÎ, *A'în-i Akbarî,* Livre I, *A'în* 1 et 72-73, 1871, (trad. H. BLOCHMANN, vol. 1, pp. 1-10 et 162-176) ; S.A.A. RIZVI, *op. cit.,* pp. 263-277.

3 Marc GABORIEAU, « Les oulémas/soufis dans l'Inde moghole. Anthropologie historique de religieux musulmans », *Annales E.S.C.,* 1989, nº 5, pp. 1185-1204.

4 GARCIN de TASSY, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane en Inde,* publié d'abord dans le *Journal Asiatique* en 1831 puis réédité sous forme de livre, Paris, Labitte, 1869.

5 Marc GABORIEAU, « Hiérarchie sociale et mouvements de réforme chez les musulmans indiens », *Social Compass,* XXXIII/2-3, 1986, pp. 237-286 ; « Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya », dans V. BOUILLIER et G. TOFFIN éds, *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya,* Paris, EHESS, Collection Purusârtha nº 12, 1989, pp. 215-238 ; *Ni Brahmanes ni ancêtres : colporteurs musulmans au Népal,* Paris, Société d'ethnologie, 1991 (en particulier les chapitres 7 et 9).

6 Simon DIGBY, « The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India », in M. GABORIEAU, *Islam et société en Asie du Sud,* Paris, EHESS, Collection Purusârtha nº 9, 1986, pp. 62-63.

7 Pour une démonstration détaillée, voir Marc GABORIEAU, « Pouvoirs et autorité… » *op. cit.,* pp. 218-220.

8 Marc GABORIEAU, « Villes de toiles ou villes de pierre ? Les capitales mogholes étaient-elles des camps ? », dans Gérard TOFFIN *et alii* éds., *Villes asiatiques,* Paris, Editions Parenthèses, sous presse.

9 Richard M. EATON, « Court of God. Local Perceptions of the Shrine of Baba Farid, Pak-Pattan, Punjab », in Richard C. MARTIN éd., *Islam in Local Contexts,* vol. 17 of *Contributions to Asian Studies,* Leiden, E.J. Brill, 1982, pp. 44-61 ; « The Political and religious Authority of the Shrine of Baba Farid », in Barbara METCALF éd., *Moral Conduct and Authority. The Role of Adab in South Asia Islam,* Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 333-356.

10 Douglas E. STREUSAND, *The Formation of the Mughal Empire,* Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 91.

11 John F. RICHARDS, « The Formation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir », in J.F. RICHARDS ed., *Kingship and Authority in South Asia,* University of Wisconsin, Madison, *South Asian Studies* nº 3, 1978, pp. 252-289 ; S.A.A. RIZVI, *op. cit.* ; Douglas E. STREUSAND, *op. cit.,* pp. 130-131.

12 Marc GABORIEAU, « Villes de toile ou villes de pierre… », *op. cit.*

13 Cf. ABÛ'L-FADL 'ALLÂMÎ, *op. cit.,* pp. 170-175.

14 Vincent SMITH, *Akbar the Great Moghol,* Oxford, Clarendon Press, 1917, (2e édition révisée, Delhi, S. Chand, 1962).

15 Ishtiaq Husain QURESHI, *Akbar, Karachi, Ma'arfi,* 1978, (ré-impression, Delhi, Idarah-i-Adabiyyat-i-Delli, 1987).

16 C. PAYNE éd., *Akbar and the Jesuits,* London, 1926, p. 268.

17 S.A.A. RIZVI, *op. cit.,* pp. 261-262, 407-408 et 413.

18 Douglas E. STREUSAND, *op. cit.,* pp. 132-33, 148-51.

19 Peter HARDY, « The Authority of Muslim Kings in Medieval South Asia », in M. GABORIEAU éd., *Islam et société en Asie du Sud,* 1986, pp. 37-56.

20 Douglas E. STREUSAND, *op. cit.,* p. 152.

21 Roger SAVORY, *Iran under the Safavis,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 16-103 ; Douglas E. STREUSAND, *op. cit.,* p 151.

References

Electronic reference
Marc Gaborieau, « Sainteté et sacralisation du pouvoir chez les musulmans indiens », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [Online], 9 | 1992, Online since 18 March 2009, connection on 12 March 2019. URL : http://journals.openedition.org/ccrh/2801 ; DOI : 10.4000/ccrh.2801

About the author

Marc Gaborieau
Marc GABORIEAU est directeur de recherche au CNRS et membre du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud.

Copyright

© Tous droits réservés